

LA RELIGIOSIDAD DE LAS POBLACIONES ANTIGUAS DE SALAMANCA Y EL NORTE DE CÁCERES¹

Manuel Salinas de Frías

A primera vista puede extrañar, quizás, el título de este trabajo. Las razones para elegir esta delimitación son, en primer lugar, geográficas. Se trata de la parte española que queda frontera y contigua a la Beira, limitada al norte por los cursos de los ríos Tormes y Duero, y al sur por el curso del río Tajo. Dentro de este territorio, habitado antes de la conquista romana por el pueblo de los vettones, podemos situar en la actualidad unas 82 inscripciones dedicadas a divinidades indígenas y romanas que permiten plantear, con una riqueza de datos que ciertamente no tenemos para muchas zonas peninsulares, el estudio de la religiosidad de las poblaciones antiguas y, vinculado a ello, el de los procesos sociales y culturales que subyacen a las manifestaciones religiosas.

Pero, aunque importantes, las razones geográficas no son las únicas. Tanto desde el punto de vista del poblamiento, como de la sociedad y de la religión, la Beira portuguesa y la zona española contigua presentan durante la Antigüedad una gran continuidad y homogeneidad. No es necesario recordar la mención de los *Lancienses Oppidani* (verosíblemente en parte española) y de los *Lancienses Transcudani* (con seguridad en Portugal) dentro de la relación de civitates mencionadas en los *tituli pontis Alcantarensis*; otros testimonios indican también que ambas zonas constituían un conjunto indiviso que fue objeto de reorganización por parte de Roma en el mismo momento. Me refiero a los *termini augustales* CIL II 460, 857, 858 y 859, procedentes de San Salvador el primero, de Ciudad Rodrigo los dos siguientes y de Ledesma el último de ellos. El n° 460, fechado en la potestad tribunicia xxviii y el xiii consulado de Augusto, marcaba el límite entre los *Lancienses Oppidani* y los *Igaeditani*. El n° 857, fechado en la potestad tribunicia xxviii, fijaba los límites entre los mirobrigenses y los salmanticenses. El n° 858, fechado en la potestad tribunicia xxviii y el xiii consulado también, delimitaba los territorios entre *Mirobriga* y *Bletisama*. El n° 859, datado también en la misma fecha,

¹ El texto original de este trabajo fue presentado a las *Primeiras Jornadas de Património da Beira Interior*, celebradas en Guarda los días 2 y 3 de Octubre de 1998; lo presentamos ahora, corregido y aumentado, en la revista *Palaeohispanica* como un estado de la cuestión de nuestros conocimientos sobre la religión antigua de esta zona de Hispania.

delimitaba los términos de *Bletisama*, *Mirobriga* y *Salmantica*. Otro término augustal (CIL II, 5033), procedente del sudeste de Yecla de Yeltes y cuya fecha no conocemos por rotura del epígrafe, aunque verosímelmente sea de la misma época que los anteriores, marca el límite entre mirobrigenses y polibedenses. Como podemos ver por todos estos documentos, en torno al año 6 de nuestra era tanto los territorios salmantinos como los contiguos de Portugal fueron objeto de una reorganización cuyas causas exactas desconocemos aunque probablemente —esa es nuestra opinión, al menos— estaría en relación con la reorganización administrativa de Hispania efectuada por Augusto a partir del año 27 a.C. y con los cambios de fronteras provinciales atestiguados, para el caso de Lusitania, entre otros autores por Estrabón.²

Desde el punto de vista religioso esta zona presenta igualmente características afines con la Beira que la distinguen, además, del resto de la Lusitania española. El curso del Tajo parece marcar una frontera en lo social, en lo político y, también, en lo religioso. No sólo la presencia de teónimos indígenas es mucho más abundante en este territorio que en el resto de la provincia de Cáceres y en Badajoz, sino que algunos fenómenos religiosos muy bien atestiguados y característicos de la Lusitania meridional no se manifiestan en él. Es el caso del culto imperial, del que no se conocen manifestaciones, salvo una inscripción funeraria de Galisteo que menciona la circunstancia de que el marido de la difunta es un *sevir*³ y que probablemente es un epígrafe desplazado de Mérida. Es igualmente el caso del culto de Ataecina, cuyo santuario ha sido identificado por J.M. Abascal en Santa Lucía del Trampal,⁴ cerca de Alcuéscar (Cáceres), cuyos testimonios no sobrepasan al norte del río Tajo. Sucede lo mismo con el culto de Hércules, relativamente abundante en el sur de Cáceres,⁵ que a pesar de ser un culto vinculado a todos los sectores sociales y una de las divinidades romanas que nos ha legado mayor número de testimonios en Hispania, no se documenta tampoco en el norte de Cáceres ni en Salamanca. Por el contrario, distintas divinidades aparecen documentadas tanto en esta zona como en la Beira interior dentro de lo que parece ser un contexto religioso común. Dejando a un lado el caso de Júpiter, omnipresente en el noroeste peninsular y que ofrece una problemática específica ya que probablemente ha asimilado a divinidades indígenas muy diversas, podemos citar teónimos como los de *Arentius/Arentia*, *Nabia* o *Trebaruna*, que aparecen bien documentados a ambos lados de la frontera.

² Str. iii,3,3 y iii,4,20; cf. J. DE ALARCÃO, *Roman Portugal*, 1, 1988, pp. 15-17 con una discusión de las fuentes clásicas.

³ CIL II, 495.

⁴ L. CABALLERO et al. "La iglesia de época visigoda de Santa Lucía del Trampal. Alcuéscar (Cáceres)" *Extremadura Arqueológica* II, 1991, pp. 497-523; J.M. ABASCAL PALAZÓN "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania" *AEA* 68, 1995, pp. 31-106.

⁵ Dedicatorias a Hércules se conocen, una, en Torquemada y en Valencia de Alcántara (Cáceres), y dos en San Vicente de Alcántara (Badajoz); cf. A. ROMERO PÉREZ *La sociedad y las religiones romana e indígena en el conventus emeritense*, Tesis doctoral, Salamanca 1996. También, M. ORIA SEGURA *Hércules en Hispania: una aproximación*, Barcelona 1996, pp. 113-119; y J. RODRÍGUEZ CORTÉS, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca 1991, pp. 62-68, sobre el culto a esta divinidad extraordinariamente arraigado en la Bética.

1.- LOS CULTOS INDÍGENAS ANTES DE LA CONQUISTA ROMANA

Las fuentes que podemos utilizar para conocer la religión de los vettones antes de la conquista romana son muy escasas y siempre de carácter exclusivamente arqueológico. Estas fuentes consisten principalmente en algunas esculturas de verracos y en algunos grabados e insculturas rupestres a los que se le supone un valor simbólico o religioso, además de los restos arqueológicos de estructuras que parecen haber sido santuarios. No es necesario insistir en la dificultad de interpretar adecuadamente estos distintos testimonios. Por lo que respecta a los supuestos santuarios indígenas, solamente en el castro de Ulaca tenemos cierta evidencia de un conjunto de restos que, comparándolos con otros mejor conocidos en Hispania, como pueda ser el santuario de Panoias en Portugal, se pueden interpretar como un lugar de culto, aunque esta interpretación no sea totalmente incontrovertida.⁶ En el resto de los casos, las pruebas mediante las que se quiere demostrar la existencia de dichos santuarios consisten en meros indicios de valor muy discutible.

En cuanto al carácter religioso de los verracos, es ésta una idea muy extendida en la actualidad y podríamos decir que casi predominante entre los historiadores, si bien si analizamos los argumentos aportados (o más bien la falta de ellos) puede observarse que es una suposición general que no se fundamenta en pruebas concretas. El carácter funerario de algunos verracos realizados o reutilizados en época romana parece hoy día probado; este carácter funerario se relaciona con el conjunto de ideas acerca de la vida de ultratumba que entran en la categoría de ideas religiosas pero, si se excluye este carácter funerario, es poco lo que podemos decir acerca de un carácter o significado religioso de estas esculturas zoomorfas y mucho menos lo que podemos afirmar con seguridad para la época prerromana. El único verraco conocido que con seguridad parece haber formado parte de un contexto religioso es el hallado en la comarca portuguesa de Tras-os-Montes, en Picote, para el cual sin embargo todos los indicios apuntan una cronología tardía en el Imperio romano. Este verraco apareció en las inmediaciones del castro de Castelo dos Mouros, cerca de aquella localidad, dentro de un recinto aproximadamente circular al que se accedía mediante un pasillo. Las excavaciones revelaron abundantes restos de fauna, fragmentos de cerámica y algunos objetos de bronce, entre ellos una moneda de Constancio II, lo que proporciona a todo el conjunto una cronología aproximada en torno a mediados del siglo IV. Su excavador, Santos Junior, interpretó el conjunto como un lugar de culto a un ídolo zoomorfo, pero lo absolutamente único del hallazgo, que impide relacionarlo con nada conocido, lo tardío de la cronología y el hecho de que el lugar fuera removido y la escultura

⁶ Cf. ALMAGRO, M. y ÁLVAREZ SANCHÍS, J. "La "sauna" de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico" *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1 (1993) 177-253; MARCO, F. "La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico" M. MAYER y J. GOMEZ PALLARÉS (eds.) *Religio Deorum*, Sabadell 1993, 317-324.

exhumada antes de que se procediese a una excavación científica, hacen que cualquier interpretación deba ser acogida con mucha prudencia.⁷

Algunos verracos, como los abulenses de la Mesa de Miranda en Chamartín de la Sierra, de Ulaca y de Las Cogotas, y los salmantinos de Berrocal de Padierno, Gallegos de Argañán, Lumbrales y San Felices de los Gallegos podrían datarse quizás entre los siglos IV y II a.C.,⁸ es decir, serían anteriores a la conquista romana y por consiguiente podríamos considerarlos manifestaciones religiosas de los vettones en la época independiente. De estos ejemplares, los de Chamartín de la Sierra estaban próximos al área de la necrópolis, con lo que no se puede descartar completamente, para esta época, el significado funerario que aparece después bien atestiguado en algunos casos de época romana. No es imposible, sin embargo, como se viene suponiendo,⁹ que algunos verracos de época prerromana estuviesen asociados con áreas de pastos y expresasen algún tipo de ideas mágico-religiosas en relación con el crecimiento y reproducción de las especies sobre las que se basaba la economía de los vettones, pero es muy difícil concluir nada seguro. Si bien algunas esculturas de cerdos y toros podrían encajar en este significado, hay que darse cuenta de que los jabalíes, que son otra de las especies representadas, son una especie salvaje, que no es objeto de actividad económica salvo la caza. En el mundo mediterráneo el jabalí suele tener un significado funerario en muchas representaciones. En la Península Ibérica aparece en los relieves del monumento de Pozo Moro, que tiene un carácter inequívocamente funerario, y en la pátera de Tivisa, que probablemente desarrolla un mito que sucede en parte en el Más Allá. También en algunas estelas clunienses, es decir en la Meseta Central y en un ambiente cultural más próximo a los vettones, aparece el jabalí, alanceado por un jinete que, indudablemente, representa al difunto.¹⁰ Algunos verracos, como el toro de la puente de Salamanca o el jabalí de Ciudad Rodrigo, parece que se emplazaban originariamente cerca de la entrada de estas poblaciones, en áreas presumiblemente cementeriales, y es quizá en un contexto de esa naturaleza donde encontrarían explicación las representaciones de jabalíes y, quizás, otros animales. Sería interesante, en este sentido, estudiar los contextos a que aparecen asociadas cada una de la especies animales que son objeto de representación, teniendo en cuenta, naturalmente, solamente los ejemplares de los que tenemos más o menos seguridad de que no han sido desplazados. En todo caso, evidentemente, sea relacionados con las prácticas funerarias o con las zonas de pastos, parece lógico ver en las esculturas de verracos las manifestaciones de ideas y creencias que entran en

⁷ SANTOS JUNIOR, J.R. "A cultura dos berrões no nordeste de Portugal" *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 22, 1975, 353 ss y 23, 1977, 5 y ss. Y 333 y ss.

⁸ MARTIN VALLS, R. "La Edad del Hierro" *Historia de Salamanca I. Prehistoria y Edad Antigua*, Salamanca 1997, 168-170

⁹ Quien de manera más expresa formuló esta hipótesis fue CABRÉ, J. *Excavaciones en Las Cogotas, Cardenosa (Avila)*, I, Madrid 1929, 39-40; dicha asociación la recoge también LÓPEZ MONTEAGUDO, G. *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*, Madrid 1989, en su intento de relacionar las esculturas de verracos con los "viereckschanzen" célticos de Centroeuropa.

¹⁰ BLÁZQUEZ, J.M. *Primitivas religiones ibéricas*, II, Madrid 1983, 34 y 190.

el ámbito de lo que consideramos religioso, aunque tal vez no deba hablarse tanto —como se hacía antes— de un culto al toro, al cerdo, al jabalí, etc., cuanto de prácticas religiosas en relación con las cuales se utilizaban las figuras de estos animales.

Además de los verracos, se conoce también un número indeterminado de relieves rupestres con representaciones de caballos, jinetes y eventualmente otros animales o figuras geométricas, a los que en ocasiones se les ha supuesto un carácter religioso. La falta de un mejor conocimiento de estas representaciones impide de momento pronunciarse con seguridad sobre este respecto. Uno de los conjuntos mejor conocidos es el del castro salmantino de Yecla de Yeltes,¹¹ en el cual abundan las representaciones de caballos y jinetes realizadas sobre piedras del paramento de la muralla de cuya cronología, anterior a la época romana, parece que no cabe albergar dudas. Lo único inequívoco que puede constatar en Yecla, es que estas insculturas son más abundantes y tienden a agruparse en zonas determinadas, generalmente cerca de las puertas de acceso al castro; pero sería muy aventurado deducir de este dato cualquier significado, por ejemplo, de protección de las fortificaciones, por más tentador que resulte.

Finalmente, se conocen algunos santuarios, como han sido denominados, bien dentro de los poblados vettones o en sus inmediaciones, aunque ninguno de ellos en el territorio que estudiamos. El mejor conocido de todos es el del castro de Ulaca, en Solosancho (Ávila). Como en otros casos, se trata de un santuario a cielo abierto, con una gran piedra de granito en la que se han excavado una escalera, oquedades y canales, verosíblemente para recoger la sangre de las víctimas e incinerar sus despojos o las ofrendas. Este tipo de santuario es semejante a otros que encontramos fuera del territorio vettón, como el célebre de Panoias, entre los lusitanos, o los de Peñalba de Villastar y Monreal de Ariza entre los celtíberos, y se relacionan con el concepto céltico de *nemeton*, un espacio natural (peña, bosque, río, cueva, etc.) consagrado a los dioses en el que se les rendía culto y se depositaban las ofrendas. Se ha querido poner en relación este tipo de santuarios con un culto a las aguas pero de momento lo que sabemos, por las mismas inscripciones de Panoias, es que las rocas con cubetas y canales servían para sacrificios de sangre. En el caso de Panoias, además, estos sacrificios se ofrecían a los dioses infernales Plutón, Serapis y Proserpina. La cronología del santuario de Panoias corresponde además a plena época imperial, a finales del siglo II y comienzos del siglo III, y en la forma en que se ha conservado este santuario lo que refleja es la introducción, en un contexto indígena, de un complejo de cultos característico del paganismo romano de dicha época por obra de un funcionario romano de orden senatorial.¹² Por

¹¹ MARTÍN VALLS, R. “Las insculturas del castro salmantino de Yecla de Yeltes y sus relaciones con los petroglifos gallegos” *Zephyrus* XXXVI, 1983, 217-231; idem “La Edad del Hierro”, 171-173 y fig. 11.

¹² BLÁZQUEZ, J.M. *Religiones primitivas de Hispania*, 180-183; idem, *Primitivas religiones ibéricas*, 228-231; A. RODRÍGUEZ COLMENERO, *O santuario rupestre galaico-romano de Panoias (Vila Real) Portugal*, 1999; sobre G.C. *Calpurnius Rufinus* cf. G. ALFÖLDY, *Fasti Hispanienses*, Wiesbaden 1969, 110.

ello la utilización de los datos de Panoias para reconstruir la religión prerromana debe ser hecha, en nuestra opinión, con mucha cautela.

Además de Ulaca, se conocen otros lugares dentro del territorio de los vettones con piedras semejantes. Al parecer existía una en el castro de La Mesa de Miranda y se conocen otras dos en los castros de Villasviejas de Plasencia y Villasviejas de Gata, respectivamente.¹³ Las insculturas salmantinas de Yecla de Yeltes se han puesto también en relación con este tipo de prácticas sacrificiales aunque, como hemos dicho anteriormente, cualquier interpretación en este sentido puede ser arriesgada. Téngase en cuenta que la inmensa mayoría de estas representaciones están hechas sobre lajas que componen la muralla, es decir, en posición vertical, lo que hace muy difícil, por no decir imposible, verter sobre ellas ninguna clase de líquido para que corra.

La existencia de sacrificios, por otra parte, está bien atestiguada entre los vettones así como entre todos los pueblos de la Península en general. El sacrificio era el acto central del culto en las religiones indoeuropeas.¹⁴ Estrabón (III,3,6-7) y Livio (per.49) atestiguan la existencia de sacrificios humanos entre los lusitanos, de la misma manera que existían entre los galos y germanos. Estos sacrificios, evidentemente, se celebraban en situaciones especiales y no eran lo habitual dentro de la religión de estos pueblos. Para los vettones conocemos el caso de los bletonenses, quienes durante el proconsulado de P. Craso (96-94 a.C.) ratificaron la paz con algún pueblo vecino sacrificando un hombre y un caballo. Enterado el gobernador romano de este hecho, les prohibió severamente continuar estas prácticas.¹⁵ Pero lo más habitual en la vida cotidiana, lógicamente, serían sacrificios u ofrendas incruentas de tortas, leche, cerveza, o de algún pequeño animal, como una libre, un pichón, etc.

2. LOS CULTOS INDÍGENAS BAJO EL DOMINIO ROMANO

Como decíamos anteriormente, en la actualidad conocemos dentro de este territorio unas 82 inscripciones votivas, de las cuales 33 están dedicadas a divinidades indígenas y 49 lo están a divinidades romanas. De momento no conocemos testimonios de culto a divinidades orientales, presentes por citar algunos ejemplos en Emerita Augusta, en *Castra Caecilia*¹⁶ y, mucho más cerca de nuestra zona, en la Beira interior, en el santuario de Panoias; a pesar de que, desde la Protohistoria, hay testimonios de contactos con el mediodía peninsular y con los cultos de origen oriental, de los que constituyen un

¹³ J. ÁLVAREZ SANCHÍS, *Los vettones*, Madrid 1999, 310; también en el castro abulense de Chamartín de la Sierra: J. CABRÉ et al. *El castro y la necrópolis del Hierro Céltico de Chamartín de la Sierra (Ávila)*, Madrid 1950, 34-35 y lam. XVIII.

¹⁴ BENVENISTE, E., *Dictionnaire des institutions indoeuropéennes*, Paris 1969, vol.2, 223-231.

¹⁵ Plut. *Quaest. Rom.* 83

¹⁶ Un altar dedicado a Serapis interesante, además, por lo temprano de su fecha ya que la cronología del campamento se sitúa en los años 80-79 a.C. El culto a Serapis sería practicado por los legionarios quienes, obviamente, practicaban también los propios cultos romanos. Cf. J.J. SAYAS "Religiones místicas" en *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal*, tomo II: *España romana*, vol. 2, 1982, p. 384-385; A. GARCÍA Y BELLIDO "El culto a Serapis en la Península Ibérica" *BRAH* 139, 1953, pp. 313 ss.

ejemplo los bronceos con representaciones de la diosa Astarté hallados en El Cerro del Berrueco, en el límite de las provincias de Salamanca y Ávila.¹⁷

A pesar de la abundancia de datos, no es fácil sin embargo reconstruir la historia religiosa de estas poblaciones. La mayor parte de los filólogos está de acuerdo en considerar que la lengua de los lusitanos, y por consiguiente los teónimos que forman parte de ella, corresponde a un nivel de evolución muy antiguo del indoeuropeo, anterior a la aparición de las lenguas célticas. Ello no quiere decir que todos los teónimos conocidos en Lusitania sean lingüísticamente preceltas, ya que cuando éstos se establecieron en el occidente de la Península durante el siglo VI a.C. pudieron introducir divinidades propias en el conjunto del panteón. Así, en los casos de *Asitrita*, en Navaconcejo y Malpartida de Plasencia; de *Palanticus*, en Perales del Puerto; de *Toga*, en Valverde del Fresno y Martiago; y *Trebarona*, en Coria y en Cáparra¹⁸ parece que nos hallamos ante nombres de origen céltico. Pero en la mayor parte de los casos parecen de formación más antigua, correspondientes al substrato precelta del occidente peninsular; como en los casos de *Arentius/a*, documentado en Coria y en Moraleja; *Bandua*, en Malpartida de Plasencia; *Ilurbeda*, documentado paradójicamente en un ara de Segoyuela de los Cornejos de excelente factura dedicada por una de las pocas personas que, dentro de la onomástica salmantina, presenta un nombre característicamente romano: Q. Mineius Facundus; *Nabia*, en Alba de Tormes; *Salama*, documentado mediante tres aras de Villamiel, Ceclavín y Trujillo, además del nombre de *Salmantica* y el orónimo Jálama, en el extremo occidental de la Sierra de Gata; y podría ser también el caso de una divinidad conocida por un ara de Oliva de Plasencia cuyo nombre sería Arbi, o algo semejante.¹⁹

No obstante, el método consistente en explicar el carácter y la función de las divinidades indígenas a partir de la etimología de los teónimos, de lo

¹⁷ J. MALUQUER, *Excavaciones arqueológicas en el Cerro del Berrueco*, 1958, pp. 111 ss; J.M. BLÁZQUEZ, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975, pp. 30-32; idem, *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*, Madrid 1983, pp. 44-45; R. MARTÍN VALLS, "La Edad del Hierro" en *Historia de Salamanca*, vol. 1, *Prehistoria y Edad Antigua*, Salamanca 1997, p. 178 fig. 18.

¹⁸ El problema de la clasificación de la lengua de los lusitanos, atestiguada en las inscripciones de Lamas de Moledo, Cabeço das Fraguas, Arroyo de la luz, etc., es un asunto que no logra poner de acuerdo a los filólogos. Las últimas opiniones se inclinan a considerarla una lengua precéltica correspondiente a un estadio muy antiguo del indoeuropeo; de acuerdo con ello, J. de Alarcão cree que los lusitanos se habrían establecido en la región de la Beira durante la Edad del Bronce Tardío; cf. J. COROMINAS "Acerca de algunas inscripciones del noroeste" *Actas I coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca 1976, pp. 363-385; A. TOVAR "L'inscription du cabeço das Fraguas et la langue des Lusitaniens" *EC 2*, 1964-67, pp. 237-268; K.H. SCHMIDT "A contribution to identification of Lusitanian" *Actas III coloquio sobre lenguas y culturas...*, Salamanca 1985, pp. 319-341; J. GORROCHATEGUI "En torno a la clasificación del lusitano" *Actas V coloquio sobre lenguas...*, Vitoria 1987, pp.77-92; J. UNTERMANN "Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch", *ibidem*, pp. 35-56. Para la etimología de los teónimos cf. J.M. BLÁZQUEZ, *Religiones primitivas de Hispania*, *passim*; las obras de referencia son A. Holder, *Alteltische Schprachschatz*, Leipzig 1907-1925 y J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Berna.

¹⁹ J.L. MELENA "Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento" *Symbolae Ludovico Mitxelena*, Vitoria 1985, pp. 475-530; para el teónimo *Salama* propone (p. 524) un radical indoeuropeo *sala, sin precisar si es celta o no.

cual constituyó un hito en su época el trabajo de José M^a Blázquez sobre las religiones primitivas de Hispania,²⁰ a la larga se ha revelado menos seguro de lo que esperábamos, ya que una cosa es la etimología del teónimo y otra cosa el carácter de una divinidad en un contexto histórico determinado. De esta manera los estudios sobre las religiones prerromanas de Hispania se han llenado de una larga lista de nombres divinos agrupados de acuerdo con un supuesto carácter acuático, solar, guerrero, tópico, sanador, fecundador, etc., en apartados de uno a otro de los cuales bailan las divinidades según la etimología propuesta o las preferencias del investigador. La pretensión de individuar mediante funciones el carácter de las divinidades indígenas tropieza con el hecho, bien documentado en el politeísmo, de que para los fieles el dios local tiende a convertirse en la divinidad principal, protectora, salvadora, dadora de fecundidad y de salud y —si conociéramos las mitologías celtas peninsulares, cosa que no conocemos en absoluto— en muchos casos también divinidad creadora.²¹ No quisiéramos dejar de plantear, en relación con esta psicología, una hipótesis sobre un fenómeno muy bien estudiado por el prof. Encarnação: el de las inscripciones votivas sin mención del teónimo.²² Como muy bien ha visto Encarnação, se trata de inscripciones que por estar colocadas dentro del santuario de una determinada divinidad (muy a menudo un santuario rural) omiten el teónimo por sobreabundante, ya que cualquiera que leyera la inscripción entendería que se trata de una dedicatoria al dios del lugar. El fenómeno está muy bien atestiguado en los casos de dos importantes divinidades lusitanas: *Endovellicus* y *Ataecina*. Pero es verosímil también que el teónimo se omita porque, en el contexto de su santuario, el dios es la divinidad por antonomasia; potencia numérica que acumula las más variadas funciones en sí. Esto que decimos se puede observar bien, por ejemplo, en el caso de *Ataecina* cuya titulación *Dea domina Ataecina*, *Dea sancta Ataecina*, *Dea domina sancta*, etc., tiende a colocarla en una posición predominante en el panteón (muy por encima del restringido carácter funcional que podría deducirse de su identificación con Proserpina). Vemos por las inscripciones dedicadas a ella que se la invoca tanto para una curación como para atraer el mal sobre los enemigos.²³

Una segunda dificultad es que no estamos seguros siquiera de que el largo elenco de teónimos responda a una pluralidad semejante de divinidades diferentes. Ya en 1975 M^a Lourdes Albertos había advertido cómo la

²⁰ J.M. BLÁZQUEZ, *Religiones primitivas de Hispania*, Madrid-Roma 1962.

²¹ En Egipto Ptah realiza en Menfis, donde es dios local, la creación del mundo y del estado; mientras que procesos similares realizan Atum en Heliópolis, Ra, Toth en Hermópolis, o Amón en Tebas. En Grecia conocemos determinadas teologías, como la órfica, en la que Zeus Dionisos se convertía en la divinidad principal. En Roma, Marte asume las funciones de divinidad guerrera, agrícola, protectora y, aunque no creadora, sí por lo menos padre del pueblo latino.

²² J. D'ENCARNAÇÃO, "Omissão dos teónimos con inscrições votivas" *Studia Paleohispanica*, *Veleia* 2-3, 1987, pp. 327 ss.

²³ M. SALINAS, "Los teónimos indígenas con la mención *deus*, *-a* en la epigrafía hispana" *Conimbriga* 34, 1995, 140 y 142; cf. CIL II, 462: *Dea Ataecina Turi/brig. Proserpina/ per tuam maiestatem/ te rogo oro obsecro/ uti...*; CIL II, Sup. 42: *Deae/ Ataeci/nae Turobrigen./ invictae...*

teonimia indoeuropea y los nombres de gentilidades abundaban más en el oeste de la Península, desde *Gallaecia* hasta el curso del Tajo, pero tendiendo a excluirse mutuamente en su repartición geográfica, ya que los gentilicios abundan más en Asturias, Cantabria y la Meseta central española, y los teónimos indígenas en Galicia y las regiones portuguesas de Tras os Montes y la Beira. Albertos interpretaba este fenómeno en el sentido de que los teónimos indígenas, muy semejantes a los gentilicios morfológicamente ya que en ambos predominan las formas adjetivales con sufijo -ico, habrían substituido a los gentilicios en aquellas regiones donde había desaparecido lo que entonces se llamaba la organización gentilicia, tal vez conservándose en los teónimos los nombres de anteriores organizaciones sociales. Más recientemente²⁴ Untermann, Alarcão y otros autores han discutido la hipótesis de que no todos los teónimos conocidos sean nombres de dioses distintos, sino epítetos de unos pocos substantivos, como *Reue*, *Banda* o *Bandua*, *Cosus*, etc. que cuya función sería la de identificar a dioses que tienen un culto geográficamente muy amplio con lugares concretos, ciudades, gupos sociales, montes, ríos, etc. La formación más habitual de estos epítetos es mediante un sufijo -icus, -egus, -aecus, etc.,²⁵ pero algún caso en la Extremadura española parece indicar que había otras formas de sufijación menos frecuentes, como sufijos en -ius. El ejemplo lo proporciona una inscripción de Malpartida de Plasencia cuya profunda erosión había hecho que los editores dieran como ilegible buena parte de ella. S. Haba Quirós, basándose en otro epígrafe de Montehermoso que menciona un nuevo teónimo: *Vortia/cio Avitus (...)/tici Avici. Tonc/ f. patris/ sui v.s./ (a) l.*, restituye como lectura más verosímil del epígrafe de Malpartida la siguiente: *Ban(di)/ Vor(tia)/ecio Cat(?)/uenus A/veli f. v.s./l.m.*²⁶

El desconocimiento de aspectos básicos de la religión indígena hace que, en ciertos casos, no podamos afirmar incluso si estamos ante el nombre de uno o de varios dioses en una misma inscripción. Es lo que sucede, por ejemplo, con un ara de granito hallada en Arroyomolinos de la Vera con el siguiente texto: ARABO/ CAROBE/ EICOBO/ TALUSICO/..../ M.T.D./ D.M./ ...M ... Solamente el último elemento, *Talusico*, es reconocible como una de las formas adjetivales tan frecuentes en la teonimia, pero, aparte de ello, no sabemos si se menciona una sola divinidad o varias en esta inscripción.²⁷ De esta manera, el problema de los “nuevos teónimos”, como tantas veces se publica, reside en parte en la falta de elementos de contraste para determinar si las lecturas ofrecidas son correctas o no.

²⁴ M.L. ALBERTOS *Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua*, Valladolid 1975.

²⁵ J. UNTERMANN, “Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas” *Actas del III coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca 1985, p. 358; J. DE HOZ, “La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania”, *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres 1986, 37-39; J. DE ALARCÃO, *Roman Portugal*, 1, 94-95; J. d’Encarnaçao, *Inscrições romanas do conventus pacensis*, Coimbra 1984, p. 800; A. TRANOY, *La Galice romaine*, Paris 1981, p.281, 277, 275.

²⁶ HABA QUIRÓS, *Alcántara* 19, 1990, 123; HE 4, 1994, nº242

²⁷ M. BELTRÁN LLORIS, “Aportaciones a la arqueología y epigrafía romana de Cáceres” *Caesaraugusta* 39-40, 1975-76, nº 52

En 1994 se publicaron dos nuevos teónimos indígenas documentados en dos inscripciones de Martiago y Agallas respectivamente, cerca de Ciudad Rodrigo.²⁸ La inscripción de Martiago: CAISARIC/ IAECO/ DUATIUS/ BOVI F. FRA/ TERNUM/ V.S.L.M. registra la consagración del ara sobre la que está inscrita a un dios indígena, *Caesariciaecus*, cuyo nombre tiene paralelos en la antroponimia lusitana como *Caesaros*, *Caesaros*, etc.,²⁹ por parte de un individuo de nombre indígena, *Duatius*, hijo de un individuo también con nombre indígena, *Bovus* o *Bovius*, tal vez en cumplimiento del voto de un hermano. En efecto, a pesar de que el editor de la inscripción cree que el *fraternum* de las lín.4-5 es el cognomen del dedicante, el conocimiento más elemental de latín hace ver que esta palabra no concierne en caso con *Duatius*, que es el nombre del dedicante y con la cual debería concertar en nom. sing. si fuera parte de la misma fórmula onomástica. Por el contrario, la desinencia de acusativo singular hace que concierne con *v(otum)*, que es el complemento directo exigido por el verbo, *solvit*, que expresa la acción y esta concordancia se acentúa, si cabe, por la contigüidad en la estructura de la frase.

La inscripción de Agallas: PRIMIG/ ENIUS/ FAVILIO/ V.S.L.M. registraría, según su editor, la consagración por parte de *Primigenius* del ara sobre la que está inscrita a un dios *Favilius*, cuyo nombre estaría formado sobre el verbo *faveo* latino, expresando tal vez un carácter benefactor y bienhechor de este dios. Aparte de que no se comprende muy bien cómo un dios indígena tendría un nombre formado sobre un verbo latino, en las buenas fotos del epígrafe que proporciona su mismo editor se observa que la O del final de la lín.3, donde precisamente está rota la piedra, presenta en el sentido de las agujas del reloj un trazo vertical y luego dobla por arriba casi en ángulo recto, de manera muy diferente a como lo hacen los trazos curvos de la P o de la G. Nosotros preferiríamos leer, en vez del teónimo en dativo, la filiación en genitivo del dedicante, *Favili F.*, de manera que el nombre de la divinidad no aparecería sobre el ara, lo cual, por otra parte, no es extraño en la epigrafía de la zona.

Solamente en los casos de divinidades bien conocidas, cuyo nombre está atestiguado varias veces, podemos alcanzar algunas modestas conclusiones. Estas conclusiones se tornan algo más sólidas si las comparamos con lo que conocemos de la religión indígena de la Beira, estudiada por J. de Alarcão.³⁰

Alarcão ha distinguido un grupo de divinidades específicas de esta región cuyo culto se extendía entre varias civitates romanas. Estos dioses eran *Arentius*, *Arentia*, *Trebarona* y *Quangeius*, a los que habría que añadir otras divinidades mencionadas en las inscripciones del Cabeço das Fraguas,

²⁸ HOYO, J. DEL "Nuevos teónimos en inscripciones inéditas de la provincia de Salamanca" MCV 30, 1, 1994, 53-60.

²⁹ M. PALOMAR LAPESA, *La onomástica personal prelatina de la antigua Lusitania*, Salamanca 1957, p. 56.

³⁰ J. DE ALARCÃO "Divinidades da Beira: Esaiio da geografia religiosa" *Arqueologia hoje* 1. *Etnoarqueologia*, Faro 1990, pp. 146-162; *idem*, *Roman Portugal*, 1, p. 94. La obra fundamental es la de J. D'ENCARNAÇÃO, *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa 1975.

Loimina, *Laebo* y *Trebopala*, y los grandes dioses *Bandua* y *Reua*, adorados en todo el noroeste de la Península. Para Alarcão, estos dioses de la Beira no serían divinidades específicas de un *populus* determinado u otro —ya que su culto no aparece como algo específico de una *civitas* determinada en época romana— sino que parecen divinidades de toda la “nación” lusitana, adoradas en uno o más santuarios comunes. ¿Cuál es el panorama que encontramos en la región española de Salamanca y el norte de Cáceres, frontera a la Beira y que geográfica y humanamente constituye en esta época una unidad con ella?

Arentia/Arentius aparece documentado una vez en Moraleja y dos veces en Coria.³¹ La inscripción de Moraleja menciona el teónimo solamente en la forma masculina; de esta manera aparece también en una inscripción de Chao do Touto, cerca de Idanha a Nova; en Zebras, cerca de Fundao, con el epíteto *Croniensis*; y en Rosmarinhal, con el epíteto *Tanginiciaecus*. Las dos inscripciones de Coria mencionan a esta divinidad en forma femenina y masculina, simultáneamente, como *Arentia Arentius Amrunaecus*, lo mismo que una inscripción de Idanha a Velha que alude a él como *Arentia Arentius*, sin epíteto. Ignoramos las razones por las cuales este dios era invocado simultáneamente en forma masculina y femenina. Algunos historiadores lo han comparado con la *Tutela* romana y otras abstracciones divinizadas a las cuales se aplicaba el formulismo *sive deus sive dea* para evitar cualquier error litúrgico. No obstante, hay que señalar algunas diferencias; las abstracciones latinas del tipo de *Tutela* no se invocaban en forma masculina y femenina alternativamente, mientras que *Arentia Arentius* sí; es de destacar también que en los casos en que aparece con epítetos, éstos van siempre en masculino, como sucede en las inscripciones de Coria, concertando con la forma *Arentius*. Finalmente, no conocemos inscripciones dedicadas solamente a la forma femenina *Arentia*. Tal vez estemos en presencia no de un dios de sexo indeterminado sino de una diada divina, quizás fraterna, que muestra un culto muy localizado en dos lugares muy importantes: la *civitas Igaeditanorum* y *Caurium*. En este segundo lugar, coexistía con el culto de otros dioses indígenas como *Eaecus* y *Trebarona*, además de la diosa romana *Salus*. En Moraleja se documentan también inscripciones a *Iuppiter Solutorius* y a *Liber Pater*.

Los dedicantes de las aras de Coria llevan los nombres de *Silo Mani (f.)* y *Tancin(us) Caturi*; en el ara de Moraleja la parte inferior de la piedra, donde iba probablemente el nombre del dedicante, ha desaparecido. Lo mismo sucede en la región de la Beira, donde los dedicantes llevan los nombres de *Sunua Camali f.*, *Albinus Proculi f.*, *Montanus Tangini* y *Avita Vitalis f.* En Coria, donde tal vez compartió templo con las otras divinidades que conocemos, los devotos de éstas muestran un aspecto parecido: la inscripción dedicada *D(eo) Eaeco* está ofrecida por *Claranus Caenici*, y la

³¹ AE, 1985, n° 540 (Moraleja): AREN/ TIO SA/ CRUM/...; J. RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, “Dos nuevas aras en Coria a dos divinidades gemelas” *Zephyrus* 17, 1966, 121-130: ARENTIA/ ARENTIO/ AMRU/ NAECO/ SILO/ MANI/ VSLM; AREN/ TIAE/ ARENTIO/ AM[-]JUN/ TANCN/ CATURI/ VSLM.

inscripción dedicada a *Trebarona* por *Crisus Talaburi Aebosocucensis*, cuya *origo* nos remite a un grupo, el de los *Aebosoci*, que se menciona en dos inscripciones del *conventus Bracarum*.³² La inscripción de Coria dedicada a *Salus* está dedicada, en cambio, por una mujer de nombre latino, *Secunda*, que la ofrece *pro salute Elv(ii) Severiani*. Vemos pues, dentro del marco urbano, la romanización progresiva de los cultos indígenas; no tanto en cuanto que éstos tiendan a identificarse y a substituirse por los cultos romanos, que es la explicación siempre ofrecida utilizando, y hasta abusando de, el fenómeno conocido de la *interpretatio*; sino por la coexistencia con las divinidades romanas en los mismos santuarios, por la adopción de prácticas rituales, como es el hecho mismo de la erección y dedicatoria de un ara, que son específicas de la religión romana y no de la indígena, y, en fin, por la romanización progresiva aunque lenta —hemos de tener en cuenta que la mayor parte de las inscripciones se datan ya en el siglo II— de la onomástica de los oferentes, todo lo cual nos habla de un profundo cambio cultural.

Otra divinidad característica de la Beira, *Trebaruna*, aparece también documentada dos veces en la Alta Extremadura, en Coria como hemos señalado anteriormente, y en Caparra. En Portugal se la conoce por inscripciones de Indanha a Velha; Penha García, cerca de Indanha a Nova; y Lardosa, cerca de Castelo Branco. Como de costumbre es poco lo que podemos decir sobre el carácter de *Trebaruna*. Todos los estudiosos lo relacionan con el radical céltico **treb-*, “pueblo” (compárese con el *cantref* de Irlanda, etc.). Yo señalaría la semejanza de la primera parte del nombre con el de *Trebopala*, conocido por la inscripción de Cabeço das Fraguas, al que F. Marco relaciona con la idea de “piedra de la nación” o algo así.³³ Los dedicantes de las aras llevan mayoritariamente nombres indígenas en sus nombres propios o en las de sus padres: *Toncius Toncetami f.* (Idanha a Velha), *Fronto pro salute Tancini* (Penhagarcía), *Voconus Voconi f.* (Lardosa) y *Crisus Talaburi f. Aebosocucensis* (Coria). *Toncius* es un militar de la *cohors II Lusitanorum* y *Fronto*, como hemos visto, hace su dedicatoria *pro salute* de una tercera persona que tal vez es su padre (en efecto, en la 3.ª lin. tal vez debemos leer (...)ater(...) y no (s)acer(...)).

Pero el más interesante de todos los epígrafes es el dedicado en Cáparra³⁴ por un personaje notable de la localidad: AUG. TREBAR/ M. FIDIUS FIDI F. QUIR/ MAG. III. II VIR. PREF. FA. *M. Fidius Macer*, que era su *cognomen*, es conocido también por la inscripción del arco cuadrifronte del foro de Caparra y por otra inscripción dedicada *ex testamento* a su padre *Bolosea Fidius Pelli f. Macer*.³⁵ Como podemos ver, su padre *Bolosea*

³² *Aebisoci* en la inscripción de Chaves, CIL II, 2477-5616, y *Aeboso(cum?)* en una inscripción de Orense CIL II, 2527; cf. M.L. ALBERTOS, *Organizaciones suprafamiliares...*, p. 43.

³³ F. MARCO, “Romanización y aculturación religiosa: Los santuarios rurales”. B. PRÓSPER (1994): “El teónimo paleohispano Trebarune”, *Veleia* 11, pp. 187-196. S. REBORDA y P. BARRA (eds.) *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xínzo de Limia 1996, pp. 86-87.

³⁴ J.M. BLÁZQUEZ, *Caparra*, 1, 1965, p.59.

³⁵ CIL II, 834 y 835; cf. J. DE FRANCISCO, *Conquista y romanización de Lusitania*, Salamanca 1989, pp. 137 y 183; L.A. CURCHIN, *The local magistrates of Roman Spain*, Toronto 1990,

llevaba nombre indígena. El mismo *M. Fidius*, por lo que dice en el ara dedicada a *Trebarona*, fue magistrado tres veces de Caparra antes de convertirse ésta en municipio a consecuencia del edicto de latinidad de Vespasiano y, una vez producida la promoción de la ciudad, fue *duovir* de la misma. Tal vez fuera *duovir* en el año de transformación municipal. Con posterioridad ingresó incluso en el orden ecuestre como muestra la magistratura de la *prefectura fabrum*. Da la sensación de que su dedicatoria a *Trebaruna* se produjo en un momento ya avanzado de su vida, a juzgar por los cargos que había ocupado, hacia finales del siglo primero si hemos de admitir la municipalización de Caparra bajo el reinado de Vespasiano o, tal vez, de Domiciano.³⁶ Lo que llama la atención es que, en un contexto municipal, un individuo que había adquirido no sólo la ciudadanía, sino que había ingresado en el orden ecuestre, eligiera a la divinidad indígena para conmemorar y agradecer una vida de éxitos dentro de la *pax romana*. Significativamente, *Trebaruna* aparece con el epíteto *Aug(usta)?* que vincula el teónimo indígena a la esfera de la religión romana y, específicamente, al culto imperial.

3. LOS CULTOS ROMANOS

Hemos de suponer que la penetración y difusión de los cultos clásicos y otros asociados a ellos, como las religiones orientales, se verificó a través de las ciudades, con el desarrollo de la vida urbana de carácter romano. La esencia de la religión clásica era ser una religión de carácter cívico y urbano. Los colonizadores romanos, militares o civiles, se establecieron en primer lugar en las ciudades —colonias o municipios— desde donde organizaron la ocupación y explotación del medio agrario. El culto a las divinidades romanas se daría, como es lógico, primero entre las propias tropas de ocupación, como parecen atestiguar los hallazgos realizados en el campamento de Cecilio Metelo en Cáceres Viejo, y luego, a medida que los elementos itálicos fueron asentándose en el país, irían difundiéndose entre los grupos indígenas de población urbana, primero, y de población rural después.

Por desgracia no tenemos prácticamente datos históricos sobre la conquista del territorio español occidental entre el Duero y el Tajo por parte de Roma. Podemos suponer con verosimilitud que sus poblaciones se vieron envueltas en los grandes acontecimientos históricos descritos por las fuentes clásicas que llevaron al dominio romano de Lusitania. En 192-190 a.C. se cita a los vettones luchando contra los pretores romanos. En 155 a.C. se menciona a los vettones junto con los lusitanos que dieron origen a la gran guerra del 155-133 a.C. Pero, por ejemplo, las fuentes clásicas no nos dicen

p. 170; A. GARCÍA Y BELLIDO, "El tetrapylon de Capera (Cáparra, Cáceres)" *AEA* 45-47, 1972-74, pp. 64-65; J.M. ROLDÁN, *Iter ab Emerita Asturicam. El camino de la Plata*, Salamanca 1971, p. 89.

³⁶ M. SALINAS, "Unidades organizativas indígenas y administración romana en el valle del Duero" en M.C. GONZÁLEZ Y J. SANTOS (eds.) *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*, Vitoria 1994, 178, con un planteamiento amplio del problema; idem, "Las ciudades de Lusitania oriental. Su papel en la transformación del territorio y la sociedad indígenas" *Les villes de Lusitanie romaine*, Bordeaux 1990, 259.

nada de los acontecimientos en esta zona durante el periodo de las guerras con Viriato. Por el bronce de Alcántara, situada en la orilla meridional del río Tajo, sabemos que en el 104 a.C. estas poblaciones gozaban todavía de una autonomía bastante considerable, ya que el pretor de la provincia aceptó la *deditio* del *populus* que habitaba el castro indígena reintegrándoles las tierras y sus demás propiedades.³⁷

A partir de la época de César se produjo la fundación de varias colonias en Lusitania cuyo carácter militar fue puesto de relieve por A. García y Bellido,³⁸ pero ninguna de ellas se fundó al norte del Tajo. Desconocemos todavía los progresos de la urbanización en la provincia de Salamanca y el norte de Cáceres. Por los *termini augustales* mencionados al comienzo de este artículo conocemos la existencia al menos de tres *civitates* en la provincia de Salamanca: *Salmantica*, *Mirobriga* y *Bletisama*. La identificación de la primera con la capital actual no ofrece dudas; si identificamos las otras dos con Ciudad Rodrigo y Ledesma, esto significa que en el cuadrante sudeste de la provincia queda bastante espacio como para suponer en él la existencia al menos de una cuarta *civitas*.³⁹ En el norte de Extremadura tenemos Caparra, en el nordeste de la provincia de Cáceres, cuyo *territorium* llegaba por lo menos hasta la divisoria montañosa entre las dos provincias, ya que las divinidades del balneario de Baños de Montemayor recibían el nombre de *Nymphae Caparenses*, es decir, que esta localidad, probablemente un *vicus*, pertenecía a la entidad urbana de Caparra. Pero en el ángulo noroeste de la provincia de Cáceres, muy abundante en inscripciones y restos arqueológicos, no conocemos la existencia ni el nombre de alguna *civitas* que, sin embargo, la abundancia de vestigios antiguos hace razonablemente suponer. J.L. Melena, estudiando el teónimo *Salama*, identificable con la Sierra de Jálama del noroeste extremeño, propone que este territorio sería el de la *civitas* de los *interannieses* citados en los *tituli* del puente de Alcántara, cuyo centro urbano se situaría probablemente en el Campo de Trevejo.⁴⁰ De todos los núcleos citados solamente sabemos con seguridad que Caparra era municipio flavio y *Salmantica* probablemente también, pero desconocemos el estatuto jurídico del resto de las poblaciones. La mayor parte de los testimonios epigráficos de cultos clásicos no procede sin embargo de medios urbanos, sino del medio rural. En su mayor parte deben constituir dedicatorias

³⁷ R. LÓPEZ MELERO et al. "El bronce de Alcántara: una *deditio* del 104 a.C.", *Gerión* 2, 1984, pp.265-323.

³⁸ A. GARCÍA Y BELLIDO "Del carácter militar activo de las colonias romanas de la Lusitania y regiones inmediatas" *Homenagem ao prof. Dr. Mendes Correa*, Porto 1959, pp. 299-304.

³⁹ Candidatos no faltan; tal vez los *polibedenses* citados en los mencionados *termini*; según J. MANGAS, "Ciudades antiguas de la provincia de Salamanca (siglo III a.C.- Diocleciano)" *Actas I Congreso de Historia de Salamanca*, vol. 1, Salamanca 1992, p. 251 ss. Los *valutenses* serían repartidos en este momento entre *Mirobriga* y *Bletisama*; habría que considerar también la existencia de un núcleo de población importante en Alba de Tormes, de la que no hay datos apenas en la Antigüedad; cf. J.M. ROLDÁN "La integración administrativa" en *Historia de Salamanca*, 1, 1997, pp. 268-277.

⁴⁰ J.L. MELENA, "Salama..." p. 510-512; por contra, Alarcão los situa en torno a Viseu, que sería su capital, *Roman Portugal* pp. 19-20.

realizadas en *villae*, *vici* y *pagi* dependientes de las entidades urbanas citadas anteriormente.

En total conocemos 49 dedicatorias dirigidas, por orden de frecuencia en los hallazgos, a las Ninfas (Caparenses, 19), a Júpiter (12), *Salus* (7), *Lares* (3), *Liber Pater* (2), *Victoria* (2), Mercurio, Silvano, o a “los dioses” sencillamente. La abundancia de dedicatorias a las Ninfas se debe a la existencia del balneario de Baños de Montemayor, donde éstas recibían culto, y a la conservación en él de un gran número de epígrafes aprovechados en la construcción del edificio o conocidos desde antiguo en el mismo.⁴¹ Si se exceptúa este caso concreto, la divinidad cuyo culto parece más extendido es, con mucha diferencia, Júpiter, en sus advocaciones de Júpiter Óptimo Máximo y de Júpiter Solutorio; y es de destacar que, salvo Júpiter y Mercurio, ningún otro Olímpico aparece documentado en la epigrafía que se ha conservado.

La inscripción de Mercurio procede de Villar de Plasencia, Cáceres,⁴² cuya distancia desde Caparra permite suponer que pertenecía al *territorium* de ésta. Está datada por la Era en el 263, es decir en el 229 d.C., y si es correcto el desarrollo de las abreviaturas, constituye un exvoto público. Esta referencia nos permite suponer la existencia en el municipio —como por otra parte es normal— de una organización del culto que implicaría a los magistrados locales.

Otras dos inscripciones de Caparra permiten apreciar también el desarrollo de las formas y organización de culto romanos dentro de esta ciudad. Se trata de dos inscripciones funerarias⁴³ que mencionan la existencia de un colegio de *Cultores Larum Publicorum* encargado de dar sepultura a las personas que se consignan en ellas. El carácter funerario de estos *collegia* fue bien establecido por Santero.⁴⁴ Dichas asociaciones funcionaban simultáneamente como entidades de asistencia a sus propios miembros a la vez que como entidades religiosas que podían hacer dedicatorias y tener un culto a determinados dioses. Este hecho podemos ponerlo en relación con una inscripción de Adra (Almería)⁴⁵ en que dos personas de un *Collegium C(ultorum) N(emesis)* celebran la dedicatoria de un edículo privado; aunque no estamos en un contexto funerario, la dedicatoria a Némesis de este colegio lo relaciona con las divinidades de la muerte, la venganza y el Más Allá. En Olisipo⁴⁶ conocemos la existencia de otros *cultores Larum* que dedican un ara a Esculapio Augusto. Y en la misma Caparra, hallada en Oliva de Plasencia, conocemos un arula dedicada a los Dioses lares de la *gentilitas Gapeticorum*⁴⁷ que muestra la mezcla de

⁴¹ J.M.ROLDÁN “Las lápidas votivas de Baños de Montemayor” *Zephyrus* 16, 1965, pp.1-30.

⁴² V. PAREDES, “Inscripciones de Villar de Plasencia y situación de Caecilius vicus” *RE* 11, 1909, 260: MERCURI[O]/ SACRUM/ F. EX. V. P. ERA [...]/ CCLXIII. POS/ LEBI.

⁴³ CIL II, 816: PECULIA RECESS/AE LI[B](erta)/ ANN(orum) XL/ CUL(ultores) LAR(um)/ PUB(licorum) COL(legae) F(aciendum) C(uraverunt).

CIL II, 817: ... ALBINI F./ ANN(orum) L/ CUL(tores) LAR(um)/ PUB(licorum) P(onendum) C(uraverunt)/ H.S.E.S.T.T.L.

⁴⁴ J.M. SANTERO, *Asociaciones populares en Hispania romana*, Sevilla 1978, 67 y ss.

⁴⁵ CIL II, 1980.

⁴⁶ CIL II, 174.

⁴⁷ CIL II, 814; sobre esta inscripción, cf. M. SALINAS, “Las ciudades de Lusitania...” p. 259.

elementos religiosos indígenas con elementos romanos. Desconocemos quién es el dedicante de la inscripción pero en su día ya propusimos que lo más lógico es suponer que sea la misma gentilidad en su conjunto, para cuyo culto colectivo servía el ara.

Otro ejemplo de organización del culto romano, esta vez relacionado con el culto al emperador, es el que suministra una inscripción funeraria emplazada en el monasterio de los dominicos de Galisteo, dedicada a Iuvinia Sabina, muerta a los 36 años, por *C. Iuvinius VI vir*.⁴⁸ La mención del sevirato implica la existencia de un colegio de libertos ricos dedicados al culto del emperador de una manera organizada. No sabemos dónde podía ejercer *C. Iuvinius* su sevirato pero la escasa distancia de Galisteo a Coria hace pensar en esta localidad como la hipótesis más probable.

La difusión de los cultos romanos desde las ciudades al medio rural debió seguir caminos muy variados. En unos casos la población indígena tomaría conocimiento de los nuevos dioses al acudir a la ciudad al mercado, a los festivales cívicos, etc.; en otros casos, los poseedores de *villae* harían dedicatorias a los dioses clásicos dentro de sus propiedades, en aldeas y caseríos, de manera que podríamos hablar de un cierto “apostolado” si la palabra no fuese tal vez exagerada. Es éste quizás el contexto de una inscripción de Abadía, que no deja de suscitar reservas en nosotros,⁴⁹ que dice lo siguiente: *C. I. Lacer/ hanc aram/ erexit. ut/ diis sacra/ faceret*.⁵⁰ La escasa frecuencia del cognomen *Lacer* en Hispania llevan a plantear la hipótesis de que este individuo sea el mismo que aparece en la inscripción del templo situado a la entrada del puente de Alcántara como arquitecto de ambos y que, junto con *Curius Laco*, dedica dicho templo al culto del emperador. Si esta identificación es correcta, no deja de ser curioso el carácter de este individuo, ardoroso difusor de la romanización no sólo en sus aspectos materiales o edilicios sino también en el más puro plano ideológico.

De la reducida lista de divinidades clásicas conocidas en esta zona de Lusitania, *Victoria* aparece en dos ocasiones, en Lerilla y en Ciudad Rodrigo.⁵¹ La inscripción de Ciudad Rodrigo, aunque muy deteriorada, parece ser sin dudas la de un militar *L. Marcius*, cuyo cuerpo y unidad no podemos determinar; la de Lerilla está dedicada por un individuo indígena, *Boutius Ambati*. El Prof. Alarcão constató que el culto a *Victoria* era

⁴⁸ CIL II, 495: D.M.S./ IUVINIA. SABINA/ AN. XXXVI/ H.S.E.S.T.T.L/ C. IUVINIUS. VI. VIR. Sobre la fórmula VIVIR, cf. J.M. SERRANO DELGADO, *Status y promoción social de los libertos en Hispania romana*, Sevilla 1988, pp. 159-162, que apunta con reservas una datación más tardía para ésta que para las fórmulas *iiiiivir*, etc. Tal vez siglos II-III. No recoge este ejemplo.

⁴⁹ Sobre los problemas de autenticidad de las inscripciones relacionadas con el puente de Alcántara, cf. H. GIMENO “La inscripción del dintel del templo de Alcántara (CIL II, 761): una perspectiva diferente” *Epigraphica* LVII, 1995, 87-145; por el contrario, L. GARCÍA IGLESIAS “Autenticidad de la inscripción de municipios que sufragaron el Puente de Alcántara” *REE* 32, 1976, 5 ss.

⁵⁰ R. HURTADO SAN ANTONIO, *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres*, Cáceres 1977, nº 16.

⁵¹ ILER, nº 507 (Lerilla, Zamarra): VICTORIAE/ BOUTIUS/ AMBATI/[...]; CIL II, 864 (Ciudad Rodrigo): L. MARCIUS/ [...]XI[...] GAL/ [...]I[...]XXVII/ [...]C. [...] IN GAL/ [...] / VICTORIAE.

bastante común en la Beira, especialmente en el territorio dependiente de Egítania. La explicación ofrecida por él es que o bien en la *civitas Igaeditanorum* existía el culto a una diosa indígena que posteriormente se identificó con *Victoria*, o bien que el templo dedicado por *C. Cantius Modestinus* en Bobadela a *Victoria* actuó como un foco de difusión de su culto. No conocemos la existencia de templos en Ciudad Rodrigo aunque distintos hallazgos arqueológicos apuntan en la dirección de que, hacia finales del siglo primero, la ciudad se dotó de estructuras monumentales; no podemos descartar por consiguiente a priori la existencia de un templo en la localidad, tal vez dedicado al culto imperial, en el que se diera también culto a la *Victoria* del emperador. La inscripción de Lerilla podría ser el efecto de una influencia de la ciudad sobre el territorio circundante.

Las dedicatorias a *Liber Pater* proceden de San Martín de Trevejo y de Moraleja, ambas en el norte de Cáceres y no muy distantes entre sí.⁵² Melena, en su artículo sobre Salama, Jálama y la epigrafía del Corregimiento, pone en relación la existencia de este culto con la fama de los cultivos de viñedo de la vega de Coria, citados por escritores musulmanes; y sostiene que en Moraleja, donde *Liber* compartía un santuario probablemente con Júpiter *Solutorius* y con *Arentius*, se practicaba la *incubatio* según se deduce del hecho de que el dedicante, *C. Alionius Severinus*, consagrara la inscripción *ex visu*.⁵³ Que una divinidad agraria, específicamente del vino, asumiera funciones de dios telúrico, oracular o sanador, no es completamente imposible; pero el testimonio de los textos medievales, a falta de un mejor conocimiento arqueológico, no parece suficiente para explicar la existencia de un culto a *Liber* en esta zona. En el caso de San Martín de Trevejo, la distancia a Coria es el doble que la de Moraleja y el cultivo de la vid en la zona da vinos ácidos de muy escasa calidad.

Las dedicatorias a *Salus* merecen ser comentadas conjuntamente con las realizadas a las *Nymphae Caparenses*. De las siete inscripciones que conocemos en esta zona cuatro proceden del balneario de Baños de Montemayor donde, como reza una inscripción que las menciona conjuntamente, también recibía culto Fontana. La asociación de este tipo de divinidades (*Salus, Fons, Fontana, Ninfas*, etc.) es normal en este tipo de contextos. En este lugar se conocen no menos de 19 inscripciones legibles y varias más que, a pesar de su estado de deterioro, podemos suponer que estaban dedicadas a las Ninfas. En la mayor parte de los casos a éstas se las denomina Ninfas caparenses, lo que demuestra que la localidad formaba parte del *territorium* de Caparra, dentro del cual constituiría un *vicus* o un *pagus*. A falta de datos arqueológicos es difícil saber si este culto asociado al balneario existía en época prerromana o fue implantado, junto con los baños, por los propios romanos, tan aficionados a los establecimientos termales. Lo que sí se constata, en los casos en que pueden leerse los nombres de los

⁵² J.L. MELENA, "Salama..." p. 491: LIBERO [...]/ TRI. TONGE/ TAMUS. CAU/ NI F. V.S.L.A. RUBIO ALIJA, *Zephyrus* 6, 1965, 290 leyó primeramente IBERO, siendo reproducido este error en HAE nº 1061 y J.B. BLÁZQUEZ, *Religiones...*, p. 175-176. CIL II, 799 (Moraleja): LIBERO PAT[...]/ EX VISU [...]/ C. ALIONIS/ SEVERINUS/ A.L.F.

⁵³ J.L. MELENA, *op.cit.*, 496.

dedicantes, es que el público que acudía al establecimiento era de muy variada procedencia. Individuos con onomástica plenamente romanizada, como *Trebia Severa*; gentes con nombres indígenas, como *Sunua* o *Viriatus*; y otros con nombres orientales, como *Lik(inius) Siriaches*.

Por último, hemos de comentar las dedicatorias a Júpiter que, con excepción de las Ninfas caparenses, son las más abundantes del territorio. Lo mismo que sucede en Portugal al norte del Tajo, y en general en todo el cuadrante noroeste de la península, las inscripciones a Júpiter aparecen un poco por todas partes. La fórmula más abundante es la de *I.O.M.*, seguida por *Iuppiter Solutorius* o por *Iuppiter* a secas. La onomástica de los dedicantes, excepto en el caso de un tal *Geminus* de Villamiel, cuyo padre sin embargo lleva nombre indígena, es indígena en todos los casos. Dos inscripciones de Moraleja y una de Galisteo dedicadas a Júpiter Solutorius podrían quizás atribuirse a la irradiación de un culto a partir de Coria o de alguno de los municipios o colonias situados al sur del Tajo, tal vez de *Turgalium* ya que las dedicatorias muestran una especial concentración en el sudeste de Cáceres.⁵⁴ Se conocen más de quince inscripciones dedicadas a Júpiter Solutorius en Lusitania y todas ellas proceden del *conventus* emeritense.

El problema que plantean las inscripciones dedicadas a Júpiter, tanto en esta zona como, en general, en todo el área de su culto, es su difusión sobre todo en el medio rural. La idea de que la difusión del culto de Júpiter Capitolino ha podido apoyarse en la absorción de distintos cultos locales indígenas de dioses que compartieran con él un mismo carácter uránico, dioses cuyo asiento estaría en la cima de las montañas, ha sido retomada en varias ocasiones por distintos historiadores. Ciertamente, el hecho de que las dedicatorias al mismo se sitúan sobre todo en un medio rural, con claro predominio en las regiones del noroeste, menos romanizadas, y de que la mayor parte de los dedicantes ostenten nombres indígenas, constituyen argumentos que invitan a esta conclusión. J. de Alarcão, no obstante, ha criticado la hipótesis de una substitución basada en el proceso de la *interpretatio* al estudiar el culto de Júpiter en Portugal.⁵⁵ Aun en los casos en que Júpiter figura conjuntamente en una inscripción junto con divinidades indígenas, como sucede en el altar de Marecos, o lleva un epíteto indígena, como en la inscripción de Lamas de Moledo, ello no prueba —argumenta Alarcão— que Júpiter haya substituido a un dios indígena. Para Alarcão los nativos habrían adoptado una divinidad romana, añadiéndola a sus propios cultos y, en todo caso, individualizándola mediante el uso de un epíteto que la relacionaba con un pueblo, un lugar, etc.

⁵⁴ A. ROMERO PÉREZ, *La sociedad y las religiones romana e indígena en el conventus emeritense*, pp. 131-143; S. LAMBRINO “Les cultes indigenes sous Trajan et Hadrien” *Les empereurs romains d’Espagne*, Paris 1965, pp. 231-231; es importante el trabajo de J.A. ABÁSOLO y M.L. ALBERTOS “Acerca de unas inscripciones de Poza de la Sal” *BSAA* 42, 1976, 393-406, en el que demostraron la inexistencia de un *Iuppiter Solutorius Eaecus*, basada en una mala lectura de CIL II, 742.

⁵⁵ J. DE ALARCÃO, *Roman Portugal*, pp. 99-100.

La cuestión, no obstante, no está satisfactoriamente resuelta. Sin negar la pertinencia de los argumentos de Alarcão, podemos fijarnos en un grupo de inscripciones que proceden de un área geográfica muy reducida. Dos inscripciones de Villamiel están dedicadas, una, a *Iovi Optimo* y, otra, a *Iovi Maximo Deo Tetae*. Otra inscripción de Robledillo de Gata está dedicada a *Iovi Optimo Maximo*. Y, finalmente, en San Martín de Trevejo, muy próximo a Villamiel y como los otros dos pueblos también en la Sierra de Gata, conocemos un ara dedicada al *Deo Optimo Salamati*, según la lectura proporcionada, después de autopsia, por J.L. Melena.⁵⁶ El epíteto *Optimo* que figura en la inscripción de S. Martín de Trevejo permite identificar el *deus* invocado en ella con el Júpiter Óptimo y Máximo del resto de las inscripciones de la comarca, es decir, de Villamiel y de Robledillo de Gata. El epíteto *Salamati*, que remite a un nom. *Salama* de un tema en -nt-, debe identificarse por razones lingüísticas magníficamente expuestas por Melena con el topónimo Jálama, que es el nombre de la sierra en torno a la cual se asientan todas estas poblaciones. El *deus Salama* sería pues el mismo monte divinizado que los habitantes de la zona identificaban con Júpiter.⁵⁷ Hay que tener en cuenta, no obstante, que aunque el topónimo sea prerromano ello no garantiza que en época prerromana existiera un culto al mismo. Dicho culto ha podido surgir en época romana ya que entre los propios romanos era corriente identificar a este dios con cumbres montañosas que podían otorgarle epítetos; siendo el caso más conspicuo de ello, precisamente, el de *Iuppiter Capitolinus*.⁵⁸

BIBLIOGRAFÍA⁵⁹

- ABASCAL, J.M. (1995) “Las inscripciones latinas de santa Lucía del trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania”, AEA, Madrid, 171-172, 31-106.
- ABASOLO, J.A. y ALBERTOS, M.L. (1976) “Acerca de unas inscripciones de Poza de la Sal”, BSAA, Valladolid, 42, 393-406.
- ALARCÃO, J. De (1988) *Roman Portugal*, 2 vols., Lisboa.
- (1990) “Divindades da Beira: Esaio da geografia religiosa”, *Arqueologia hoje* 1. Etnoarqueologia, Faro, 146-162.
- ALBERTOS, M.L. (1975) *Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua*, Valladolid.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J.R. (1999) *Los vettones*, Madrid.
- BELTRÁN, M. (1975-76) “Aportaciones a la arqueología y epigrafía romana de Cáceres”, *Caesaraugusta*, Zaragoza, 39-40.

⁵⁶ J.L. MELENA, op.cit. 479-480 con dibujo y fotografía del epígrafe: FUSCUS D+EO O/ SALAMATI/ V.S.L.M.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 484-485 y 526.

⁵⁸ Es también el caso de su correspondiente griego Zeus, como recuerda Melena, cuyo epíteto paradigmático es, precisamente, Olímpico. Recordemos también el culto a Júpiter Lacial, *Iuppiter latiaris*, que se celebraba en el monte Albano; cf. OCD, sv. *Iuppiter*.

⁵⁹ Se relaciona únicamente la Bibliografía relacionada con el tema de este artículo, la Bibliografía utilizada puntualmente para otros aspectos se cita en las notas a pie de página.

- BLÁZQUEZ, J.M. (1962) *Religiones primitivas de Hispania*, Madrid-Roma.
--- (1965) *Caparra I*, Madrid.
--- (1975) *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid.
--- (1983) *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*, Madrid.
--- (2000) “Últimas aportaciones al estudio de la religiosidad de la Hispania Antigua”, *Scripta in honorem Enrique A. Llobregat Conesa* (J.M. Blázquez y M.P. García-Gelabert eds.), Alicante, 363-381.
- CABALLERO, L. (et al.) (1991) “La iglesia de época visigoda de Santa Lucía del Trampal. Alcuéscar (Cáceres)”, *Extremadura Arqueológica* II, 497-523.
- COROMINAS, J. (1976) “Acerca de algunas inscripciones del noroeste”, *Actas del I Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la península Ibérica*, Salamanca.
- CHAPARRO, C. Coord. (1986) *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres.
- DE HOZ, J. (1986) “La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania”, *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, 31-50.
- DEL HOYO, J. (1994) “Nuevos teónimos en inscripciones inéditas de la provincia de Salamanca”, *MCV* 30, Madrid, 53-60.
- ENCARNAÇÃO, J. De (1975) *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*, Lisboa.
--- (1984) *Inscrições romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra.
--- (1987) “Omissão dos teónimos em inscrições votivas”, *Actas IV Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas*, Veleia 2-3, Vitoria, 327 ss.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1953) “El culto a Serapis en la Península Ibérica”, *BRAH*, Madrid, 139, 313 ss.
--- (1959) “Del carácter militar activo de las colonias romanas de Lusitania y regiones inmediatas”, *Homenagem ao prof. Mendes Correa*, Porto, 299-304.
--- (1972-74) “El tetrapylon de Capera (Cáparra, Cáceres)”, *AEA*, Madrid, 45-47.
- GORROCHATÉGUI, J. (1987) “En torno a la clasificación del lusitano”, *Actas del IV Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas*, Veleia 2-3, Vitoria, 77-92.
- HABA, S. (1990) “La divinidad Vortiacio: nuevos testimonios epigráficos hallados en la provincia de Cáceres”, *Alcántara* 19, Cáceres, 121-131.
- HURTADO, R. (1977) *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres*, Cáceres.
- LAMBRINO, S. (1975) “Les cultes indigènes sous Trajan et Hadrien”, *Les Empereurs romains d’Espagne*, Paris, 223-241.
- LOPEZ MONTEAGUDO, G. (1989) *Esculturas zoomorfas celtas de la península Ibérica*, Madrid.
- MALUQUER, J. (1956) *Carta arqueológica de España. Salamanca*, Salamanca.
--- (1958) *Excavaciones arqueológicas en el Cerro del Berrueco*, Madrid.

- MARCO, F. (1993) “La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico”, *Religio Deorum*, Sabadell, 317-324.
- (1996) “Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales”, *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, 81-100.
- MARTÍN VALLS, R. (1973) “Insculturas del castro salmantino de Yecla de Yeltes: nuevos hallazgos y problemas cronológicos”, *BSAA* 29, 81-103.
- (1974) “Variedades tipológicas en las esculturas zoomorfas de la Meseta”, *Studia Archaeologica* 32, 69-92.
- (1983) “Las insculturas del castro salmantino de Yecla de Yeltes y sus relaciones con los petroglifos gallegos”, *Zephyrus* 36, 217-231.
- (1997) “La Edad del Hierro”, *Historia de Salamanca, vol. 1: Prehistoria y Edad Antigua*, Salamanca, 123-178.
- MELENA, J.L. (1985) “Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo Corregimiento”, *Symbolae Ludovico Mitxelenaie oblatae*, Vitoria, 475-530.
- ORIA, M. (1996) *Hércules en Hispania: una aproximación*, Barcelona.
- PALOMAR, M. (1957) *La onomástica personal prelatina de la antigua Lusitania*, Salamanca.
- PAREDES, V. (1909) “Inscripciones de Villar de Plasencia y situación de *Caecilius Vicus*”, *Revista Extremadura*, 11.
- PRÓSPER, B. (1994): “El teónimo paleohispano Trebarune”, *Veleia* 11, pp. 187-196.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (1991) *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, J. (1966) “Dos nuevas aras en Coria a dos divinidades gemelas”, *Zephyrus* 17, Salamanca, 121-130.
- ROLDÁN, J.M. (1965) “Las lápidas votivas de baños de Montemayor”, *Zephyrus* 16, Salamanca, 1-30.
- (1971) *Iter ab Emerita Asturicam. El camino de la Plata*, Salamanca.
- ROMERO, A. (1996) *La sociedad y las religiones romana e indígena en el conventus emeritense*, Tesis doctoral inédita, Salamanca.
- SALINAS, M. (1981) *La organización tribal de los vettones*, Salamanca.
- (1995) “Los teónimos indígenas con la mención *deus, -a* en la epigrafía hispana”, *Conimbriga* 34, Coimbra.
- (1997) “Salamanca romana: economía, sociedad y mentalidades” *Historia de Salamanca, I: Prehistoria y Edad Antigua*, Salamanca, 279-374.
- SALINAS, M. y ROMERO, A. (1995) “Onomástica y religión en las provincias de Salamanca y Ávila” *Salamanca. Revista provincial de estudios*, 7-13.
- SAYAS, J.J. (1986) “Divinidades mistericas en Lusitania: testimonios y problemas”, *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, 143-164.
- SCHMIDT, K.H. (1985) “A contribution to identification of Lusitanian”, *Actas III Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca, 319-342.

- TOVAR, A. (1964-67) “L’inscription du cabeço das Fráguas et la langue des Lusitaniens”, *Études celtiques* 2, Paris, 237-268.
- TRANOY, A. (1981) *La Galice romaine*, Paris.
- UNTERMANN, J. (1985) “Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas”, *Actas III Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas*, Salamanca, 343-364.
- (1987) “Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch”, *Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Vitoria, 57-76.

Manuel Salinas de Frías
Universidad de Salamanca
e-mail: vafio@gugu.usal.es